ALFRED EBENBAUER

# Ursprungsglaube, Herrschergott und Menschenopfer

## Beobachtungen zum Semnonenkult (Germania c. 39)

*Vetustissimos se nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione firmatur. stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. est et alia luco reverentia; nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum; per humum evolvuntur. eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia.*

Bei der Interpretation des taciteischen Berichtes vom Kult der Semnonen hat die Forschung das Problem der Identität des *regnator*-Gottes und das der Bedeutung des Fesselritus am meisten interessiert[1]. Demgegenüber blieb die Frage nach dem Zusammenhang der einzelnen Teile des Rituals im Sinne einer Gesamtdeutung lange im Hintergrund; erst O. HÖFLER hat in seiner Abhandlung über den Semnonenkult und die Helgisage[2] dieses Problem formuliert und ausführlich untersucht; L. L. HAMMERICH[3], dem dann K. HAUCK[4] gefolgt ist, hat zu dieser Frage fast gleichzeitig Stellung genommen.

„Die enge Verbindung dieses Kultes mit der Stammesgeneologie [*tamquam inde initia gentis*] ist nach den Worten des Tacitus [. . .] gewiß“[5] und gewiß ist auch, daß der *regnator omnium deus* im Kulthain (*ibi*) anwesend geglaubt wurde: „Aber über den Sinnzusammenhang zwischen Menschenopfer und Stammesgemeinschaft, zwischen Ursprungsglauben und Gottanwesenheit sagt uns Tacitus nichts.“[6]

Einen solchen Sinnzusammenhang herzustellen, scheint es grundsätzlich folgende Möglichkeiten zu geben, zu denen ich einige Gedanken vorlegen möchte:

---

[1] Vgl. den Überblick bei J. DE VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte (im folgenden ARG), Berlin ²1957, Bd. II, S. 32ff. und R. MUCH, Die Germania des Tacitus, 3. Aufl. unter Mitarbeit von H. JANKUHN hg. v. W. LANGE, Heidelberg 1967, S. 432ff.

[2] O. HÖFLER, Das Opfer im Semnonenhain und die Edda, in: Edda, Skalden, Saga. FS f. F. GENZMER, Heidelberg 1952, S. 1—67.

[3] L. L. HAMMERICH, Horrenda primordia. Zur Germania c. 39, in: GRM 33 (1951/52), S. 228—233.

[4] K. HAUCK, Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien, in: Saeculum 6 (1955), S. 193.

[5] HAUCK, a. a. O., S. 193.

[6] HÖFLER, Semnonenhain, S. 1; nach HÖFLER besteht der Bericht des Tacitus aus mehreren zusammenhanglosen Teilen, deren Sinnzusammenhang „dem Römer und seinen Gewährsmännern verborgen geblieben“ ist. Wenn HAUCK meint, daß dieser Ausgangspunkt HÖFLERS durch HAMMERICHS Betrachtung nicht mehr aufrechterhalten werden kann, so möchte ich dem insoferne nicht zustimmen, als HAMMERICH ebenso wie HÖFLER einen Sinnzusammenhang erst herzustellen versucht. Die verschiedenen Möglichkeiten einer solchen Rekonstruktion und somit HÖFLERS Ergebnisse, nicht sein Ausgangspunkt, müßten in Hinblick auf die Deutung HAMMERICHS kritisch betrachtet werden.

1. Die (re-präsentierte) Anwesenheit eines Vatergottes ist Ausdruck der *initia-gentis*-Vorstellung. (Das Menschenopfer könnte dann ein Opfer an bzw. durch diesen Gott sein oder die Opferung des Gottes selbst bedeuten.)

Dieser von HÖFLER[7] vertretenen Auffassung steht die Ansicht von HAMMERICH und HAUCK gegenüber:

2. Das Menschenopfer selbst ist Ausdruck der *initia-gentis*-Vorstellung, wobei nach HAMMERICH der Geopferte selbst den *regnator*-Gott verkörperte.

Nimmt man den taciteischen Ausdruck *initia gentis* wörtlich als ,,Uranfang des Volkes", ohne ihn weiter zu interpretieren, so muß die Suche nach Parallelen bei den germanischen Mythen von der Entstehung des Menschengeschlechtes beginnen (wobei ich glaube, daß man den Unterschied von Ethnogonie und Anthropogonie vernachlässigen darf).

Die germanische Mythologie überliefert mehrere unterschiedliche Auffassungen von der Herkunft der Menschen[8]:

1. Die Menschen werden von Göttern aus Bäumen geschaffen, so *Ask* und *Embla* von *Óðinn*, *Hœnir* und *Loðurr* (Vǫluspá 17f., Gylfaginning c. 6)[9].

2. Die Menschen stammen von Göttern ab. So gelten die *Ingvaeonen* (Tacitus schreibt *Ingaevones*) sicher als Nachkommen eines **Ingu-*, an. *Yngvi*[10]; in Vǫluspá 1 werden die Menschen als Nachkommen *Heimdals* (*mǫgu Heimdallar*) bezeichnet[11], der der nordischen Mythologie als Gott gilt, und *Óðinn* ist der Stammherr zahlreicher Königsgenealogien[12].

Mit diesen Abstammungsvorstellungen verbunden ist der Mythos von der Herkunft der Menschen, den Tacitus (Germania c. 2) überliefert:

3. Als den Urahn der *Ingaevones*, *Herminones* und *Istaevones* feiern die Germanen den aus der Erde geborenen *Tuisto*, dem sie einen Sohn *Mannus* zuschreiben, von dem die Stammväter der drei Völkergruppen kommen[13].

4. Dem Mythos vom erdgeborenen *Tuisto* steht in der Snorra-Edda (c. 5) der von *Buri* gegenüber, der von der Kuh *Auðumla* aus mit salzigem Reif bedeckten Steinen (*hrimsteinarna, er saltir váru*) geleckt wird (vgl. auch Vǫluspá 4 und Hyndlulióđ 30). Wie *Tuisto* hat auch *Buri* einen Sohn (*Borr*) und drei Enkel (*Óðinn*, *Vili* und *Vé*)[14].

Mit der im Germanischen ausreichend belegten Vorstellung von der Abstammung des Menschen von Göttern wäre also HÖFLERS Auffassung vom im Kult anwesenden Vatergott vereinbar; fraglich bleibt aber der Zusammenhang mit dem Menschenopfer.

[7] Semnonenhain, S. 65f. — Vgl. u. S. 239.

[8] Vgl. dazu den Artikel ,,Abstammungstraditionen" von O. HÖFLER im Reallexikon für germanische Altertumskunde, 2. Aufl., 1. Lieferung, S. 18—29.

[9] Dazu DE VRIES, ARG II, § 578. — Die Edda wird zitiert nach der 4. Aufl. der Ausgabe von G. NECKEL—H. KUHN, Heidelberg 1962, die Snorra-Edda nach der Ausgabe von F. JONSSON, Kopenhagen 1900.

[10] HÖFLER, Abstammungstraditionen, S. 20; DE VRIES, ARG II, § 449; MUCH, Germania, S. 53; vgl. u. Anm. 47.

[11] HÖFLER, Abstammungstraditionen, § 9.

[12] Ausführlich HÖFLER, a. a. O., S. 22ff.

[13] *celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum. ei filium Mannum, originem gentis conditoremque, Manno tris filios assignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocentur.* (Germania c. 2).

[14] Zur Verbreitung dieses genealogischen Systems vgl. F. R. SCHRÖDER, Germanische Schöpfungsmythen, in: GRM 19 (1931), S. 90f. und MUCH, Germania, S. 52f.



Eine Verbindung von Gottabstammung und *Tuisto*-Genealogie könnte hergestellt werden, wenn man mit GRIMM[15] statt *Tuisto* ein *Tuisco* und dieses als **Tīwisko* ,,Abkömmling des *Tīwaz*" liest. Der *regnator*-Gott, den man häufig mit **Tīwaz* gleichgesetzt hat[16], wäre dann der Vater des *Tuisto* und dadurch auch der Menschen. Freilich würde eine solche Darstellung die *Tuisto*-Genealogie geradezu umdrehen (besonders wenn man *Irmin* und *Tīwaz* gleichsetzt), und nach GÜNTERTS[17] Darlegungen scheint auch die schon früher angegriffene Etymologie nicht haltbar zu sein.

In keiner der genannten Abstammungsvorstellungen findet nun aber das Ritual eines Menschenopfers seinen Platz[18]; es ist keine anthropogonische Konzeption im germ. Bereich belegt, die etwa der babylonischen Vorstellung von der Entstehung der Menschen aus dem Blute des von Marduk getöteten Qingu entspräche[19].

HAMMERICH geht nun auch bei seiner Deutung des Zusammenhangs von Abstammungstradition und Menschenopfer nicht von anthropogonischen Vorstellungen, sondern von einer Neuübersetzung der Tacitusstelle aus[20]. *Caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia* übersetzt er: ,,Mit einem öffentlichen Menschenopfer feiern barbarische Kulthandlungen den schauerlichen Ursprung (des Volkes)" und faßt dabei *ritus* als nom. pl. (nicht als gen. sg.) und *primordia* nicht als ,,Anfänge der Kulthandlung", sondern als ,,Anfänge der Welt bzw. der Menschen" auf und folgert: ,,Die im 39. Kapitel angedeuteten Kulthandlungen feiern also das Autochthonentum der Sueben, die Entstehung der Erde und der erdgeborenen Menschen". Die Vorstellung von einem ,,horrenden Ursprung der Erde und des erdgeborenen Menschen" findet er im nordischen Weltschöpfungsmythos von *Ymir* wieder, von dem Snorri berichtet: *Synir Bors drápu Ymi jǫtun . . . þeir tóku Ymi ok fluttu i mitt Ginnungagap ok gerðu af honum jǫrðina — af blóði hans sæinn ok vǫtnin, jǫrðin var gǫr af holdinu, en bjǫrgin af beinunum, grjót ok urðir gerðu þeir af tǫnnum ok jǫxlum ok af beinum, er brotin váru.* (c. 7).[21]

*Ymirs* Tötung und Zerstückelung wurde nach HAMMERICH im Semnonenkult rituell verwirklicht. Die *initia gentis* sind also erweitert und zurückgeführt auf die *horrenda primordia*, die Entstehung des Menschengeschlechts ist in den größeren

[15] Zustimmend FEIST, KLUGE und SCHREUDER, nicht MÜLLENHOFF: Literaturhinweis bei DE VRIES, ARG II, S. 363 Anm. 2.

[16] Siehe DE VRIES, ARG II, S. 33.

[17] H. GÜNTERT, Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde, Halle 1923, S. 324ff. (mit ausführlichen Literaturhinweisen).

[18] Diese Feststellung trifft hinsichtlich HAMMERICHS Theorie auch H. BECK, Germanische Menschenopfer in der literarischen Überlieferung, in: Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa, hg. v. H. JANKUHN (Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, 3. Folge, Nr. 74), S. 243.

[19] Nachdem *Marduk* die *Tīamat* getötet und aus ihrem Körper die Welt geschaffen hat, tötet er *Qingu*, einen dämonischen Mitstreiter der *Tīamat*, und macht aus seinem Blute den Menschen. Nach einer anderen Überlieferung befiehlt der Schöpfergott *Marduk* einem Gott, ,,ihm den Kopf abzuschlagen, mit dem herabfließenden Blute die Erde zu vermischen und so Menschen und Tiere zu bilden": B. MEISSNER, Babylonien und Assyrien, Bd. 1, Heidelberg 1920, S. 130f.

[20] Horrenda primordia, S. 230f.

[21] Die Erschaffung der Welt aus *Ymirs* Körper kennt auch die Edda (Vafþrúdnismál 21 und Grímnismál 40). — Daß aus dem Körper eines getöteten Wesens die Erde entsteht, ist eine weltweit verbreitete Vorstellung: s. DE VRIES, ARG II, S. 367f.; SCHRÖDER, Schöpfungsmythen, S. 93; K. SCHIER, Die Erdschöpfung aus dem Urmeer, in: Märchen, Mythos, Dichtung. FS f. F. v. D. LEYEN, München 1963, S. 304.

Zusammenhang der Entstehung der Welt integriert[22]; Kosmogonie und Anthropogonie fallen im Ritual zusammen. Daran anschließend spricht HAUCK[23] im Hinblick auf die schon früher beobachtete Beziehung *Ymir-Tuisto* von „der periodischen Opferung eines Tuisto-Repräsentanten".

Wie ist die Gleichsetzung *Ymir-Tuisto* zu beurteilen und wie stehen Kosmogonie und Anthropogonie zueinander?

Für eine enge Beziehung zwischen *Tuisto* und *Ymir* spricht in erster Linie die Etymologie der beiden Namen. K. MÜLLENHOFF[24] hat *Tuisto* zu an. *tvistr*, nd. ndi. fries. *twist* gestellt, und W. WACKERNAGEL[25] hat für *Tuisco* Verwandtschaft mit ahd. *tuisc*, mhd. *zwisch* „zwiefach" angenommen. Beide Lesungen führen auf eine Bedeutung „Zwitter"[26].

H. GÜNTERT[27] verband *Ymir* etymologisch mit ai. *yamá-*, aw. *yəma-* „Zwilling", lett. *jumis* „Doppelfrucht", mir. *emon, emuin* „Zwilling" und in der Folge mit dem ai. Gott *Yama*, was ebenfalls auf eine Bedeutung „Zwitter" führt. Obwohl auch die ältere Etymologie von *Ymir* (zu an. *ymja* „brausen"[28]) sprachlich möglich ist[29], wird man GÜNTERTS Deutung zustimmen, weil für den Urriesen *Ymir* die nordischen Quellen Zwitterzüge direkt belegen: nach Snorri (Gylfaginning c. 4) und Vafþrúðnismál 33 wachsen dem *Ymir* unter dem Arm ein Mann und eine Frau, und ein Fuß des Riesen zeugt mit dem anderen einen Sohn, von dem dann die Reifriesen stammen[30]. Gegen die Annahme, *Ymir* sei ursprünglich ein Zwitter gewesen, hat FR. BÖRTZLER[31] Einspruch erhoben und die androgynen Merkmale des Riesen als Erfindung Snorris angesehen. Dann aber würde bei Snorri und bei Tacitus (*Tuisto!*) zufällig die gleiche Vorstellung von einem urzeitlichen Zwitterwesen auftreten, was ich für nicht sehr wahrscheinlich halten kann. (Zudem scheint mir

[22] Dabei denkt HAMMERICH nicht an einen Zusammenhang in zeitlicher Abfolge (Erdentstehung vor Menschenentstehung), sondern an die Entstehung der Erde und des Menschen aus dem Körper des einen Urwesens.

[23] Lebensnormen, S. 194.

[24] Verderbte Namen bei Tacitus, in: ZfdA 9 (1853), S. 259f.

[25] Die Anthropogonie der Germanen, in: ZfdA 6 (1848), S. 19.

[26] Zustimmend KOEGEL, SIEBS, R. M. MEYER, SCHÖNFELD, E. H. MEYER, MOGK, HELM, NORDEN, FEHRLE, MUCH, SCHRÖDER (Literaturangaben bei DE VRIES, ARG II, S. 364 Anm. 1); vgl. vor allem GÜNTERT, Weltkönig, S. 324ff.

[27] A. a. O., S. 333ff.

[28] So u. a. SIJMONS-GERING, Kommentar zu den Liedern der Edda, Bd. I, Halle/Saale 1927, S. 5.

[29] Vgl. dazu Verf., Aisl. *-ir* und *-nir*, in: PBB 95 (Tübingen 1973), [im Druck]. Ich habe dort zu zeigen versucht, daß der Ansatz eines Suffixes idg. **-eijo-* (germ. **-īja-* > *-īR* > *ir*) oder einer *j*-Ableitung vom Stamm **umja-* (in aisl. *ymr*) mit einem Suffix **-ēijo-* über monophthongisches *-ējo-* > *-ēja-* > *-ē-* > *-i-* (E. SIEVERS, Über germanische Nominalbildungen auf *-aja-*, *-ēja-* in: Berichte über Verhandlungen der Sächs. Ges. d. Wiss., phil. hist. Kl. 46, 1894, S. 140) nicht wahrscheinlich ist. Mit dem idg. *i̯o*-Suffix ist *Ymir* wohl auch nicht zu erklären, denn man müßte wie bei den anderen kurzsilbigen *i̯o*-Stämmen im Aisl. ein **ymr* erwarten. Aber auch wenn man den Ansatz eines germ. **i̯umĭi̯az* < **i̯əm(i)i̯ós* für unwahrscheinlich hält, ist es nicht auszuschließen, daß das *-ir*-Suffix im Aisl. sekundär an einen Stamm angetreten ist, und GÜNTERTS Etymologie zutrifft.

[30] Vgl. SCHIER, Erdschöpfung, S. 304.

[31] Ymir. Ein Beitrag zu den eddischen Weltschöpfungsvorstellungen, in: ARW 33 (1936), S. 230—245.



BÖRTZLERS eigene Interpretation *Ymirs* als „ungestalte Urmasse", entlehnt aus antiken Vorbildern, nicht beweiskräftig.)

Wenn aber sowohl *Ymir* als auch *Tuisto* als „Zwitter" erscheinen und beide Ursprungsvorstellungen ausdrücken, wird man nicht umhin können, eine enge Verwandtschaft der beiden Urwesen anzunehmen[32].

BÖRTZLER hat aber recht, wenn er die Unterschiede der Mytheninhalte betont und feststellt, daß „von den drei Worten, mit denen Tacitus den Tuisto bestimmt, auf Ymir nicht ein einziges paßt"[33]. Ferner: „Der aus der Erde geborene (*terra editus*) Tuisto ist natürlich nicht dieselbe mythische Vorstellung wie der Urriese Ymir"[34]. Zweifellos ist es schwierig, sich vorzustellen, daß aus dem Körper eines erdgeborenen Wesens erst die Erde entstanden sei. — Die Zerstückelung des Urriesen *Ymir* hat weiters zweifellos kosmogonische Bedeutung, während der Urzwitter *Tuisto* bei Tacitus Ausdruck anthropogonischer Vorstellungen zu sein scheint.

Was aber bedeuten *Ymirs* androgyne Züge, die für die Körperkosmogonie funktionslos zu sein scheinen? Weisen sie auf eine ursprüngliche Einheit von Kosmogonie und Anthropogonie, und ist also von einem androgynen, getöteten und zerstückelten Urwesen auszugehen? Dann wäre das kosmogonische Zerstückelungsritual auch auf *Tuisto* zu übertragen. — Oder aber wurden auf einen nordischen Urriesen die Merkmale und der Name des Zwitters (*Ymir*) „sekundär" übertragen und ist dann das Zerstückelungsritual von *Tuisto*, der ja mit dem Zwitter, nicht mit dem Urriesen, übereinstimmt, fernzuhalten?

Eine endgültige Antwort auf diese Fragen wird sich kaum finden lassen, aber einerseits könnte schon durch das got. *manaseþs* „Kosmos, Welt, Menschheit", das wörtlich „Menschensaat" bedeutet, für das Germanische eine enge Verbindung von Kosmogonie und Anthropogonie nahegelegt werden und andererseits hat GÜNTERT einen interessanten Gedankengang vorgelegt, der hier doch weiterführen könnte: Die Verbindung von Körperkosmogonie und Zwittercharakter läßt sich nämlich schon für das Altindische nachweisen. In dem bekannten, allerdings verhältnismäßig jungen Hymnus Rigveda X, 90[35] ist nämlich von *Puruṣa* die Rede, dem „tausendköpfigen, tausendäugigen, tausendfüßigen" Wesen, das von den Göttern geopfert wurde und aus dessen Körper alles entstand — ganz wie aus dem Körper des getöteten *Ymir*. Von *Puruṣa* aber heißt es auch: „Aus ihm ward die Virāj geboren, aus der Virāj der Puruṣa ...", wozu K. F. GELDNER[36] bemerkt: „Der Urpuruṣa läßt aus sich heraus die Virāj, das weibliche Schöpfungsprinzip, geboren werden

[32] Für kein direktes Argument halte ich es, wenn A. DYROFF, Zur griechischen und germanischen Kosmogonie, in: ARW 31 (1934), S. 106f. die Genealogie *Ymir-Bur-Burs* Söhne mit dem von F. R. SCHRÖDER (s. o. Anm. 14) zusammengestellten genealogischen Typus (u. a. *Uranos-Kronos-Zeus/Hades/Poseidon*) vergleicht und dabei *Ymir* mit *Buri*, dem Vater *Bors*, gleichsetzt. Die Überlieferung bei Snorri (*Buri* — *Borr* — 3 Söhne) entspricht genau der Genealogie bei Tacitus (*Tuisto* — *Mannus* — 3 Söhne) und auch die Entstehung *Buris* und *Tuistos* läßt sich gut vergleichen (s. o.); *Ymir* muß so lange außerhalb bleiben, bis mit anderen Argumenten seine Identität mit *Tuisto* und dann aufgrund der Genealogie mit *Buri* nachgewiesen ist, was von GÜNTERT, Weltkönig, S. 338f. wahrscheinlich gemacht wird.

[33] BÖRTZLER, Ymir, S. 231f.

[34] DE VRIES, ARG II, S. 364.

[35] Der Rig-Veda, übersetzt v. K. F. GELDNER, Bd. 3 (Harvard Oriental Series 35), Cambridge 1951, S. 286ff.

[36] A. a. O., S. 287 Anm. zu Vers 5.

und läßt sich dann von ihr als Welt gebären." „Der ganze púruṣa war also Hermaphrodit"[37] — ebenso wie *Ymir*. Für *Puruṣa* scheint also genau das zu gelten, was bereits bei *Ymir* festzustellen war, wie GÜNTERT[38] ausführt: „Wir stoßen also hier auf die Vermischung zweier eigentlich verschiedener mythischer Grundmotive; erstens: die Welt entsteht durch ein Menschenopfer, und zweitens: ein doppelgeschlechtiges Urwesen erschafft aus sich ein Weib, mit dem es dann den Menschen zeugt".

Durch das Vorkommen der Kombination „Körperkosmogonie" — Zwitterzeugung im Germanischen (*Ymir*) und Altindischen (*Puruṣa*) scheint ihr hohes Alter gesichert zu sein.

Es bleibt allerdings ein Problem: Nach GÜNTERT ist *Ymir* etymologisch und *Tuisto* semantisch mit dem ai. Totengott *Yama* zusammenzustellen[39], der im Ai. ursprünglich als Zwitterwesen am Beginn der Menschheitsgeschichte gestanden sein muß[40]. Für *Yama* sind aber keinerlei kosmogonische Aspekte, keine Opferung oder Zerstückelung nachweisbar, ebensowenig wie beim taciteischen *Tuisto*. GÜNTERT[41] nimmt nun an, daß im Ai. eine Namensvertauschung stattgefunden habe, und vermutet, daß ursprünglich das hermaphroditische, geopferte Urwesen (der *Puruṣa* in RV X, 90) *Yama* geheißen habe, wodurch das geopferte Urwesen völlig mit *Ymir* gleichzusetzen wäre. Der Name *Puruṣa* aber, der soviel wie „Mensch" bedeutet, müßte eigentlich der Name des ersten Gestorbenen und Totengottes, des Ahnherrn der Menschen (also des ai. *Yama*) sein[42]. Ebensogut wie eine Vertauschung der Namen wäre aber auch eine Vertauschung der Rollen denkbar, indem nämlich auf das geopferte Urwesen (*Puruṣa*) mit dem Namen „Mensch" der Zwittercharakter übertragen wurde, der ursprünglich nur dem Vater der Menschen, dem Totengott *Yama*, zugekommen wäre. Für das Germanische würde das bedeuten, daß es einen anthropogonischen Urzwitter *Tuisto/Ymir* und ein kosmogonisches Urwesen gegeben habe, aber die Zwitterzüge sekundär auf diesen Urriesen übertragen wurden.

Die Frage bleibt für unseren Zusammenhang allerdings insoferne von geringerem Interesse, als auch im Falle einer „sekundären" Übertragung des Zwittercharakters auf den getöteten Urriesen diese bereits in frühester Zeit stattgefunden haben muß, will man nicht annehmen, daß sie im Ai. und Germ. unabhängig voneinander erfolgt sei. Sie ist aber insoferne von Belang, als sie zeigen könnte, daß auch durchaus mythisch-kultische Formen denkbar sind, in denen diese Verbindung von Körperkosmogonie und Zwitterwesen nicht vorkommt.

Wenn nun die Zusammengehörigkeit von Kosmogonie und Anthropogonie (oder Theogonie?), Opferung-Zerstückelung und Zwittercharakter eines Urwesens damit für die früheste Zeit belegt ist, kann wohl angenommen werden, daß auch im Semnonenkult ein Menschenopfer als kultische Verwirklichung der Tötung dieses Urwesens zugleich die *horrenda primordia* und die *initia gentis* als Weltentstehung und Menschenabstammung gefeiert hat, daß also HAMMERICHS Deutung tatsächlich eine Verbindung zwischen Menschenabstammung und Menschenopfer

[37] GÜNTERT, Weltkönig, S. 322.

[38] A. a. O., S. 335.

[39] A. a. O., S. 337f.

[40] A. a. O., S. 313ff.; vgl. J. GONDA, Die Religionen Indiens, Bd. I (Die Religionen der Menschheit 11), Stuttgart 1960, S. 183.

[41] A. a. O., S. 335.

[42] *Puruṣa* ist dann dasselbe wie *Manuṣ* „Mensch", der alte Stammvater der Menschen, der mit dem germ. *Mannus*, dem Sohn *Tuistos* identisch ist.



und einen Sinnzusammenhang dieser Teile des Semnonenkults herzustellen vermag: Stammesgemeinschaft, Menschenopfer und Ursprungsglaube fallen im Opfer des alles hervorbringenden Urwesens zusammen[43].

Wie aber verhält sich nun der *regnator omnium deus*, von dem ich annehmen möchte, daß er im Kult nicht nur anwesend geglaubt wurde, sondern repräsentiert anwesend war, zu diesem Opfer des Urwesens? Gibt es auch hier einen Sinnzusammenhang?

HAMMERICH[44] vermutet, der *regnator deus* sei mit dem geopferten Urwesen identisch, und tatsächlich wird ja *Tuisto* bei Tacitus *deus* genannt. Ein androgyner *regnator deus Tuisto* wäre dann also im Semnonenhain geopfert worden, um die Entstehung von Welt und Menschheit zu feiern.

Man könnte nun darauf hinweisen, daß auch HÖFLER bei seiner Interpretation die Möglichkeit erwägt, der Vater- und Herrschergott sei der Geopferte gewesen: HÖFLER denkt dabei an *Óðinns* Selbstopfer in Hávamál 138ff.[45]. — Dieses Opfer des Gottes wird sich aber mit der Opferung eines göttlichen Urwesens nicht auf eine Stufe stellen lassen[46]. In diesem Punkt scheinen die beiden vorgelegten Interpretationen (HAMMERICH, HÖFLER) einander auszuschließen.

Ich halte aber die Identifizierung des Urwesens mit dem göttlichen Allherrscher bei HAMMERICH keinesfalls für zwingend, und zwar aus folgendem Grund: wenn das Urwesen getötet und aus seinem Körper die Welt geschaffen werden sollte, so mußte derjenige, der diesen Schöpfungsakt vollzog, für mächtiger und stärker gehalten werden als derjenige, den er tötete und „überlebte". Gerade dieser Überwinder des Urwesens und Schöpfer der Welt könnte mit dem *regnator omnium deus* gemeint sein. Wenn weiters in einem Urwesen, aus dem alles entstand, Zwittercharakter und Körperkosmogonie zusammenfielen, muß man annehmen, daß die Zwitterzeugung vor dem Tod des Urwesens, d. h. der Entstehung der Welt, anzusetzen sei. Ist es da nicht möglich, zu vermuten, die vor der Entstehung der Welt Gezeugten seien Götter gewesen, die dann das Urwesen (von dem sie stammten) töteten, während von ihnen selbst die Menschen abstammten?

Die Opferung des Urwesens und die Anwesenheit eines allherrschenden Vatergottes könnten dann im Ritual als verschiedene Aspekte eines Weltgeschehens aufgefaßt werden. Für diese Möglichkeit scheint mir gerade die taciteische *Tuisto*-Genealogie einen Anhaltspunkt zu geben; *Tuisto* ist zwar der Urzwitter und mag auch das geopferte Urwesen sein, die Menschen (nach Tacitus die drei Stämme der *Ingaevonen*, *Herminonen* und *Istaevonen*) stammen aber von den drei Enkeln *Tuistos* **Ingu-*, **Ermin-*, **Ist-* ab, hinter denen wir sicherlich germanische Götter zu sehen haben[47]. Abstammung der Menschen von einem (göttlichen) androgynen Urwesen

[43] Ich kann mich also DE VRIES, ARG II, S. 34 Anm. 5 nicht anschließen, wenn er meint, HAMMERICHS Theorie sei „ein völlig aus der Luft gegriffener Gedanke".

[44] Horrenda primordia, S. 232.

[45] HÖFLER, Semnonenhain, S. 65ff.

[46] Der Odinsname *Tveggi* „der Zwiefache" wird zwar mit GÜNTERT, Weltkönig, S. 338f. als Synonym von *Tuisto/Ymir* aufgefaßt werden können, ist aber sicher als Odinsname nicht ursprünglich; man wird *Óðinn* aufgrund dieser Bezeichnung ebensowenig wie aufgrund der Lokasenna 24 (vgl. SIJMONS-GERING, Kommentar I, S. 290) androgyne, anthropogonische Züge zuschreiben dürfen.

[47] Es wurde auch mehrfach darauf hingewiesen, daß die drei *Mannus*-Söhne aus den Völkernamen abgeleitete *heroes eponymoi* seien (zuletzt E. A. PHILIPPSON, Die Genealogie der Götter in germanischer Religion, Mythologie und Theologie [Illinois Studies in Language and Literature 37, H. 3], Urbana 1953, S. 12ff.). Demgegenüber möchte ich

und Götterabstammung schließen also einander nicht aus, sondern gehören gerade nach Tacitus eng zusammen. Und wenn Höfler[48] als Alternative zur (Selbst-) Opferung des *regnator*-Gottes die Möglichkeit erwägt, daß der *regnator*-Gott der Darbringer (bzw. der Empfänger) des Opfers ist, so stimmt das mit Snorris Darstellung[49] überein, daß *Óðinn, Vili* und *Vé* den *Ymir* erschlugen (und aus seinem Körper die Erde schufen), der, wenn er mit *Búri* identisch ist[50], ebenso ihr mythischer Großvater ist wie *Tuisto* derjenige der drei Stammesgötter des Tacitus. (Für die rituelle Vater-Tötung sei nur an *Uranos-Kronos* erinnert!) Die Götter sind es auch, die den ai. *Puruṣa* töten und aus ihm die Welt bilden[51], und dasselbe gilt vom manichäischen Teufel *Kund*, der von drei göttlichen Brüdern getötet wird, die dann aus seinem Körper die Erde erschaffen[52]. Es scheint mir also möglich, Hammerichs Theorie von der Opferung des Urwesens mit Höflers Auffassung vom im Kult anwesenden Vatergott in Einklang zu bringen, wenn der *regnator deus* nicht als Geopferter, sondern als Darbringer des Opfers gelten kann (wofür die vorgelegten Gründe sprechen), und so möchte ich nun die eingangs angeführten Möglichkeiten einer Sinndeutung des Semnonenkultes auch nicht als Alternativen ansehen. (Es trifft dann auch m. E. nicht zu, daß — wie K. von See[53] meint — die Tötung mit dem ,,Gottesspeer" (Höfler) mit den taciteischen Worten von der Feier der *horrenda primordia* nicht gemeint sein kann und Höflers Theorie durch den Bericht des Tacitus nur zum Teil gedeckt sei.)

In einem wesentlichen Punkt scheinen die beiden genannten Interpretationen jedoch auseinanderzugehen, nämlich hinsichtlich der Person des Getöteten: in dem einen Fall ein androgynes Urwesen (Hammerich), im anderen ein heroischer Weiheheld (Höfler). Zu diesem Problem seien hier einige Gedanken vorgelegt.

Tacitus bezeichnet den Getöteten als *homo*. von See[54] hat nun die Meinung vertreten, daß *homo* eher auf ein ,,rein passives Opfer, das wider seinen Willen gewählt und getötet wurde" deutet, und behauptet, dies habe Höfler veranlaßt, anzunehmen, nicht der Oberkönig der Sueben, sondern ein ,,Sakralkönig" sei geopfert worden. Nach von See würde Tacitus einen Sakralkönig ,,kaum mit *homo* bezeichnet haben". Aber von See zitiert hier unrichtig, denn Höfler sagt gerade, daß der Geweihte ,,nicht [!] ein rein passives Opfer"[55] war, und kommt zu dieser Auffassung nicht durch eine Interpretation des taciteischen *homo*, sondern durch die Ansicht, daß ,,die Helgisagen eine Wirklichkeit [nämlich des Semnonenkultes]

---

mit de Vries, ARG I, § 329 und Much, Germania, S. 53ff. glauben, daß die Völkernamen patronymische Ableitungen von den Namen der Mannussöhne sind: so sind die *Ingaevonen* sicher die Nachkommen des Gottes *Yngvi-Frey* (vgl. de Vries, ARG II, § 449 und 461), *Ermin/Irmin*, der Stammvater der Erminonen, ist wohl mit *Tīwaz* identisch (de Vries, ARG II, § 351); ob die *Istaevonen* als Wodansverehrer gelten können, bleibt allerdings fraglich (de Vries, ARG II, S. 367). — Vgl. dazu vor allem R. Hünnerkopf, Die Söhne des Mannus, in: Gymnasium 61 (1954), S. 542—554.

48 Semnonenhain, S. 64.

49 S. o. S. 235.

50 S. o. Anm. 32.

51 Rig-Veda X, 90, 6ff. nach Geldner, a. a. O. S. 288f.

52 Schröder, Schöpfungsmythen, S. 93.

53 K. von See, Germanische Heldensage. Ein Forschungsbericht, in: GGA 218 (1966), S. 87.

54 A. a. O., S. 87f.

55 Höfler, Semnonenhain, S. 64.



spiegeln"[56]. Auch die Annahme, daß kein ,,Machtherrscher", sondern ein ,,Sakralkönig" geopfert wurde, folgert Höfler nicht aus dem *homo*, sondern aus der periodischen Opferung: ,,Wenn es dem Geweihten bestimmt war, nach Ablauf seiner Frist als Gottesopfer zu sterben, so erscheint seine Würde eher als die eines Sakralkönigs denn die eines Machtherrschers."[57] Höfler leitet aus dem Wort *homo* ebensowenig etwas ab wie Hammerich, und das mit Recht, denn aus *homine caeso* wird man wohl nur herauslesen dürfen, daß ein Mensch getötet wurde, nicht aber wer oder was er war, ob er einen Urwesen-Gott repräsentierte oder als Weiheheld etwas wie ein ,,Sakralkönig" war.

Zu dieser letzten Frage können aber die Helgilieder doch einiges beitragen, denn ich glaube nicht, daß von See wirklich stichhaltige Einwände gegen Höflers Darlegung vorbringen konnte.

Es ist nicht richtig, wenn von See[58] behauptet, Höflers Vergleich der Helgisage mit dem Nemikult beruhe wesentlich auf dem Wiedergeburtsmotiv in der Prosa nach Helgaqviða Hiǫrvarðzsonar 43, wo es heißt: *Helgi oc Sváva er sagt at væri endrborinn*, und in der Prosa nach Helgaqvida Hundingsbana II 51: *þat var trúa i fornescio, at menn væri endrbornir enn þat er nú kǫlluð kerlingavilla. Helgi oc Sigrún er kallat at væri endrborin.* von See übergeht nämlich andere wesentliche Argumente Höflers, so etwa das Verhältnis Helgis zu seiner weiblichen Partnerin und den Namen *Helgi*, von dem Höfler vermutet, daß er als Kultname (analog zu *Yngvi*, *Gudmund* oder *Hadding*), einen Geweihten, Geheiligten bezeichnet habe[59]. Diesen Namen — und damit nach Höfler auch die kultische Funktion — bekommt aber *Helgi* gerade von seiner überirdischen Partnerin. Auf diesem Hintergrund kann auch der Wiedergeburtsglaube durchaus als altes Motiv interpretiert werden (analog zur Wiedergeburt des mythischen Ahnherrn *Yngvi* in jedem der *Ynglingar*); aber selbst wenn man diese Deutung der Wiedergeburt ablehnt und mit von See[60] die Nennung des Altweiberglaubens (*kerlingavilla*) von der Wiedergeburt Helgis als Versuch eines Sammlers ansieht, ,,die so eng verwandten und doch verschiedenen Liedstoffe in einen plausiblen Zusammenhang zu bringen"[61], so bleiben doch immer noch der Name des Helden, die Funktion der Frau als Namensgeberin und *Helgis* ritueller Tod im Fesselhain.

Was dieses letztgenannte Motiv betrifft, ist von See unpräzise, wenn er behauptet ,,nahezu alle Belege für den Suebenkult stammen aus der Begleitprosa der Helgilieder, nicht aus den Strophen, so vor allem das Motiv der Tötung mit dem Odinsspeer im ,Fesselhain'"[62], denn nur das Odinsspeer-Motiv ist auf die Prosa beschränkt, die Tötung im Fesselhain hingegen berichtet Str. 30 des 2. Hundigstöterliedes. Den *fiǫturlundr* läßt nun auch von See als Beleg für einen Zusammenhang

---

56 Ebd.

57 Ebd.

58 Heldensage, S. 89.

59 Semnonenhain, S. 17f.; vgl. auch Höfler, Germanisches Sakralkönigtum I (Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe), Tübingen/Münster/Köln 1952, S. 161ff. Zur Sippe des Wortes *heilag-* jetzt vor allem die Auseinandersetzung Höflers mit von See, ,,Sakraltheorie" und ,,Profantheorie", in: FS f. S. Gutenbrunner, Heidelberg 1972, S. 92ff.

60 Heldensage, S. 87.

61 Zu der damit verbundenen Frage, ob man mit einem gemeinsamen Ursprung der verschiedenen Helgi-Geschichten oder mit einer Annäherung verschiedener Sagenstoffe rechnen soll, vgl. Verf., Helgisage und Helgikult, masch. Diss., Wien 1970, S. 1ff.

62 Heldensage, S. 87.

mit dem Semnonenkult gelten. Wenn nun aber im taciteischen „Fesselhain" ein Mensch geopfert wurde und Helgi im *fiǫturlundr* (durch einen Gottesspeer) fällt und man die Gleichsetzung Fesselhain-*fiǫturlundr* akzeptiert, wird man die Tötung *Helgis* und des taciteischen *homo* schwerlich trennen können[63].

Die Motivkombination: Weihung durch eine Frau — Tötung in einem heiligen Hain (und nicht nur das Wiedergeburtsmotiv) und die Gewißheit, daß die Helgisage, zumindest was die Tötung betrifft, zu einer kultischen Realität in Beziehung steht (auch VON SEE räumt ein, daß die Helgisage „Trümmer einer kultisch-mythologischen Überlieferung" enthält[64]), bestimmen also im wesentlichen HÖFLERS Vergleich der Helgisage mit dem Nemikult. Nicht aber dieser Kult, dessen hypothetische Züge VON SEES Kritik erwähnt, ist Gegenstand des Vergleichs, sondern ein religionshistorischer Typus, der, wie J. G. FRAZER gezeigt hat, weltweit verbreitet ist und der auch dem Nemi-Kult zugrunde liegt. Daß es HÖFLER nicht primär darum geht, Nemikult und Helgiüberlieferung strukturell zu identifizieren, wird schon dadurch klar, daß er für die kultische Vorstufe der Helgisage abweichend vom Nemikult nicht nur mit einem Kultkampf, sondern auch mit einem „echten" Opfer rechnet. Diese beiden Hauptformen der rituellen Tötung erschließt HÖFLER aus HHu II (Opferung) und HHj (Kultkampf) und hält beide Formen für strukturverwandt, aber doch in ihrem Ursprung für bedeutsam verschieden — was für die unabhängige, unmittelbare Herkunft beider aus dem suebischen Kult spräche.

Dieser Auffassung HÖFLERS vermag ich nicht zu folgen, ich glaube vielmehr, daß eine motivgeschichtliche Untersuchung einen gemeinsamen Ursprung der beiden parallelen Helgiüberlieferungen (und auch der Geschichte vom Helgi Haddingjaskati) nahelegen kann und daß der von HÖFLER angesetzte Bruderkampf *Helgi — Heðinn* in HHj 31ff. ein gegenüber dem Opfertod sekundäres literarisches Motiv ist[65].

Wenn nun *Helgi* ein Kultname ist, wenn sein Tod im Fesselhain auf den Semnonenkult führt, wenn die Namen *Dagr* und *Sigarr* suebischen Ursprungs sind, wenn der Name seiner Partnerin *Sváva* bzw. *Sigrún frá Sefafiǫllom* ebenfalls auf suebische Verhältnisse weist[66] (was VON SEE einräumt), wenn die in den Helgiliedern auftretende Verbindung Weihung (durch eine Frau) und Tötung eines Menschen einem weltweiten religiösen Typus entspricht, ist das wohl Grund genug, gegen VON SEE doch eine alte kultische Beziehung zwischen *Helgi* und *Sváva* anzunehmen (und eventuell auch das Wiedergeburtsmotiv von dieser Seite her zu betrachten), auch wenn im Tacitusbericht von einem ἱερὸς γάμος nicht die Rede ist.

Ich halte es also für durchaus vertretbar, im Hinblick auf die Helgilieder noch einige weitere Überlegungen zum Semnonenkult anzustellen. Dabei möchte ich gerade vom hohen Alter der Beziehung *Helgi—Sváva* (*Sigrún*) ausgehen[67] und auf die Begegnung des toten Helgi im Grabhügel mit seiner Geliebten (*Sigrún*) verweisen (HHu II 43ff.), der vielleicht die Begegnung *Sváva—Helgi* auf dem Schlachtfeld (HHj 36ff.) zur Seite zu stellen ist[68]. Von diesem Motiv wurde angenommen,

---

[63] Vgl. HÖFLER, Semnonenhain, S. 29.
[64] Heldensage, S. 88.
[65] Verf., Helgisage, S. 12ff.
[66] HÖFLER, Semnonenhain, S. 9ff., 24ff. und 61.
[67] Zum Verhältnis *Sváva—Sigrún* vgl. HÖFLER, Semnonenhain, S. 23ff.
[68] J. DE VRIES, Die Helgilieder, in: ANF 72 (1957), S. 149 und S. BUGGE, Helgedigtene i den ældre Edda. Deres Hjem og Forbindelser, Kopenhagen 1896, S. 204ff.



daß es aus einem irischen Gedicht[69] oder aus der griechischen Sage von Protesilaos und Laodameina[70] (unter irischer Vermittlung[71]) stamme, bzw. daß es nach dem Vorbild des Todes der Brynhild gestaltet sei[72]. Für NECKEL[73] hing das Motiv mit der Walkürenvorstellung zusammen: der Tote genießt im Hügel die Gesellschaft einer überirdischen Frau. Aber schon DE VRIES[74] hat an einen rituellen Ursprung des verbreiteten Motivs vom Totenbeilager (Lenorenmotiv) gedacht: es spiegelt „die alte Sitte, daß die Gattin dem Toten ins Grab folgen mußte", und zwar, um die Fortdauer des sexuellen Genusses für den Toten zu sichern. Das Motiv des Totenbeilagers könnte aber im Hinblick auf rituellen Ursprung mit F. R. SCHRÖDER[75] noch anders gedeutet werden. Bion v. Smyrna (2. Jh. v. Chr.) berichtet, daß der tote Adonis neben Aphrodite gebettet wurde, womit NECKEL[76] das Beilager des toten *Baldr* mit *Nanna* auf dem Scheiterhaufen vergleicht. Im altindischen Roßopfer legt die *Mahiṣī* das Glied des getöteten Pferdes in ihren Schoß[77]. Mehrere ägyptische Texte erwähnen, daß *Isis* den *Horus* erst vom toten *Osiris* empfangen habe, auf Abbildungen findet sich die Szene: „Isis sitzt in Gestalt eines Sperberweibchens auf dem Leichnam des Osiris, manchmal auf seinem erigierten Gliede"[78]. Auch Plutarch (De Iside et Osiride c. 19) berichtet von der posthumen Zeugung des *Horus*, und „aus Pyramidentexten kann erschlossen werden, daß dieses Motiv noch weit älter ist"[79]. Weiters dürfte das Motiv im sumerischen *Dumuzi*-Ritual eine wichtige Rolle gespielt haben, denn „im unterirdischen Mausoleum ruht der zum Dumuzi — Tammuz gewordene König [. . .]. Seine Partnerin, die einst Inanna vertrat, steigt nach ihrem Tode zu ihm hinab, wie es wohl die Göttin nach Dumuzis Hinscheiden tat, und die absichtliche spätere Öffnung der Königsgrüfte von oben ist nur so zu denken, daß man zur Wiedervereinigung der beiden Partner nun den toten König aus seinem Grabe holte und wenigstens für gespenstische Schattenzeremonie einer nochmaligen ‚Heiligen Hochzeit' neben die Leiche der Hohenpriesterin legte."[80]

Folgt man SCHRÖDERS Deutung des Motivs vom Totenbeilager, so würde es sich in das Ganze des kultischen Ursprungs der Helgisage, also in den semnonischen

---

[69] So F. R. SCHRÖDER, Helgi und Sigrun, in: FS f. E. A. KOCK, Lund 1934, S. 312ff.; ELEONOR HULL, The Helgi Lay and Irish Literature, in: Medieval Studies in Memory of GERTRUD SCHOEPPERLE-LOOMIS, Paris, New York 1927, S. 265—283.
[70] So F. R. SCHRÖDER, Skandinavien und der Orient im Mittelalter, in: GRM 8 (1920), S. 286f.
[71] BUGGE, Helgedigtene, S. 209f.
[72] B. SIJMONS, Zur Helgisage, in: PBB 4 (1877), S. 201f.
[73] G. NECKEL, Walhall. Studien über germanischen Jenseitsglauben, Dortmund 1913, S. 86f.
[74] Helgilieder, S. 140f.; DE VRIES vergleicht auch noch den Scheiterhaufentod Brynhilds.
[75] Germanentum und Hellenismus, Heidelberg 1924, S. 46ff.; vgl. auch HÖFLER, Semnonenhain, S. 57.
[76] G. NECKEL, Die Überlieferung vom Gotte Balder, Dortmund 1920, S. 173.
[77] SCHRÖDER, Germanentum, S. 42f.; vgl. u. S. 246.
[78] K. SCHIER, Balder, Loki, Heimdall. Untersuchungen zur germanischen Religion, Teil I (Balder und die sterbenden Gottheiten des Alten Orients), masch. Habil.-Schr., München 1969, S. 423; vgl. SCHRÖDER, a. a. O., S. 46.
[79] Ebd.
[80] H. SCHMÖKEL, Das Land Sumer. Die Wiederentdeckung der ersten Hochkultur der Menschheit (Urban-Bücher 13), Stuttgart 1955, S. 152.

Kultablauf, einfügen lassen. Es gewänne ebenso wie das Wiedergeburtsmotiv der Helgisage vom Ritual her einen tieferen Sinn. Damit ist zwar die Möglichkeit einer erst literarischen Anknüpfung eines Wandermotivs an die Helgilieder nicht ausgeschlossen, aber doch immerhin eine Interpretationsalternative gegeben.

F. Kauffmann[81] hat bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die Handlung der Helgidichtung „auf das Merkwürdigste zu Einzelheiten des Baldermythus stimme", und F. R. Schröder[82] hat diese Tatsache aus einer „inneren Verwandtschaft" hergeleitet. Auch Much[83] und Höfler[84] haben auf diese Verwandtschaft zwischen *Helgi* und *Baldr* hingewiesen, und ohne daß ich imstande wäre, die Art dieser Verwandtschaft näher zu definieren, möchte ich doch von der Annahme ausgehen, daß sowohl *Baldr* als auch *Helgi* dem Typus des sterbenden Helden (oder Gottes) angehören und daß vielleicht auch historische Zusammenhänge zwischen *Helgi*- und *Baldr*-Mythos bestanden, und so noch ein Motiv für den Helgikreis in Anspruch nehmen, das im Zusammenhang mit diesem Typus mehrfach auftaucht.

F. R. Schröder[85] hat unter Hinweis auf die bekannte und vieldiskutierte Beziehung zwischen *Baldr* und dem finnischen Helden *Lemminkäinen* vermutet, daß der Gott nicht nur getötet, sondern sein Leichnam auch zerstückelt worden sei[86], und er hat weiters angenommen, daß die *ben-zi-bena*-Formel des 2. Merseburger Zauberspruches auf die Wiedererweckung Baldrs zu beziehen sei, da im „Kalevala" *Lemminkäinens* Mutter den getöteten und zerstückelten Sohn durch eine entsprechende Formel heilen und wiedererwecken will[87].

Die großangelegte Brakteaten-Untersuchung K. Haucks[88] scheint nun, wenn seine mythologische Interpretation zutrifft, diese Theorie Schröders zu stützen. Hauck vergleicht nämlich Darstellungen eines verletzten Pferdes und des heilenden Gottes auf den Brakteaten mit dem 2. Merseburger Spruch und deutet den „Gott als Arzt" auf *Óðinn* und den Unfall des Pferdes als Vorwegnahme des Schicksals des blühenden Gottes *Baldr*[89]; der Zerstückelung *Baldrs* könnte die Zerstückelung des Pferdeleibes auf den Brakteaten von Obermöllern und Market Overton entsprechen[90]. Gegen die Gleichstellung des stürzenden Pferdes und *Baldrs* bei Hauck hat allerdings O. Höfler[91] Bedenken ausgesprochen. Höfler bezieht das Bildmotiv des zerstückelten Pferdes auf die symbolische Tötung und Wiedererweckung des *hobby horse* im Volksbrauch. Wenn nun aber Höfler darauf hinweist, daß man nicht hoffen durfte, ein zerbrochenes Rückgrat

---

[81] Balder. Mythus und Sage, Straßburg 1902, S. 127f.
[82] Germanentum, S. 84.
[83] Balder, in: ZfdA 61 (1924), S. 105ff.
[84] Semnonenhain, S. 57.
[85] Balder und der zweite Merseburger Spruch, in: GRM 34 (1953), S. 171ff.
[86] Zur Zerreißung und Zerstückelung des Vegetationsdämons vgl. ebd.
[87] Vgl. zu dieser Frage H. Fromm, Lemminkäinen und Baldr, in: Märchen, Mythos, Dichtung. FS f. Fr. v. d. Leyen, München 1963, S. 287—302. Obwohl die Tötung und Zerstückelung *Lemminkäinens* nicht ganz sicher überliefert sind (a. a. O., S. 294), können sie wahrscheinlich doch herangezogen werden, zumindest werden diese Motive auch von Fromm (S. 301) in seine Deutung des Baldermythus als Initiation mit einbezogen. Fromms Einwand (S. 289 Anm. 4) gegen Schröder scheint nur die Kyllikki-Geschichte, nicht aber die Zerstückelung zu betreffen.
[88] K. Hauck, Goldbrakteaten aus Sievern. Spätantike Amulett-Bilder der ‚Dania Saxonica' und die Sachsen-‚Origo' bei Widukind von Corvey, München 1970.
[89] A. a. O., S. 185 u. ö.
[90] A. a. O., S. 407 Anm. 39.
[91] Brakteaten als Geschichtsquelle. Zu Karl Haucks ‚Goldbrakteaten aus Sievern', in: ZfdA 101 (1972), S. 178f.



eines Pferdes durch einen Zauber zu heilen[92], so gilt das für die Wiedererweckung des *hobby horse* ebenso wie für die Wiedererweckung *Baldrs*. Höfler beachtet bei seiner Kritik nicht, daß die *ben-zi-bena*-Formel auch einen anderen Geltungsbereich gehabt haben konnte, als es im Merseburger Spruch deutlich wird, wie gerade die Entsprechung im „Kalevala" zeigt[93]. Wenn Höfler ferner meint, daß im Merseburger Spruch nicht „auf den Tod und die Wiedererweckung oder Wiederkehr seines Reiters oder Balders hingedeutet oder auch nur angespielt wird"[94], ist dabei außerdem vorausgesetzt, daß die Beziehung *Baldrs* zum Pferd auf den Brakteaten als Reiter-Pferd-Beziehung aufzufassen ist. Stimmt man aber der mythologischen Brakteaten-Deutung Haucks grundsätzlich zu, so muß man wohl auch damit rechnen, daß *Baldr* und das Pferd weitgehend zu identifizieren sind, d. h. daß *Baldr* als pferdegestaltiger Gott auftritt[95], denn wohl nur so können die Bildchiffren „Wurm am Fersenballen *Baldrs*" (Brakteat von Skovsborg) — „wurmzerfressener Huf des Pferdes" (Brakteat A von Sievern[96]) und vor allem das als Arm gestaltete Vorderbein des Pferdes auf dem Brakteaten von Öjerna[97] zu deuten sein.

Die Annahme, daß Baldrs Körper nach seinem Tod zerstückelt wurde, stützt Schröder aber auch noch dadurch, daß er *Baldr* mit *Osiris* vergleicht, denn auch von diesem wird berichtet, daß er nach seinem Tod zerstückelt oder zerrissen wurde[98].

Mit dem Vergleich *Baldr* — *Osiris* gerät man freilich ins Zentrum der Auseinandersetzungen um die Deutung dieses Gottes, denn durch die Interpretation der *Baldr*-geschichte als Initiationsritus bei de Vries[99], dem H. Fromm[100] und auch Hauck gefolgt sind, wird die seit Frazer[101] und Neckel[102] häufig angenommene Zuordnung Balders zum Typus der altorientalischen Vegetationsgötter problematisch[103]. Widerlegt ist sie — wie K. Schiers große Arbeit[104] zeigt — noch lange nicht, und so möchte ich nicht darauf verzichten, sie als Stütze für meine Annahme anzuführen, und — wie gesagt — als Hypothese auch Helgi diesem Typus zuordnen und ein Zerstückelungsritual auch für diesen ansetzen. Dies könnte umsomehr be-

---

[92] A. a. O., S. 178.
[93] Dagegen spricht auch nicht, daß diese Formel als Heilungszauber weitverbreitet ist und sogar ein Gegenstück im ai. Atharvaveda hat: vgl. die Arbeiten von A. Kuhn (Indische und germanische Zaubersprüche) und B. Schlerath (Zu den Merseburger Zaubersprüchen) im Sammelband: Indogermanische Dichtersprache, hg. v. R. Schmitt (Wege der Forschung 165), Darmstadt 1968.
[94] Höfler, Brakteaten, S. 179.
[95] Hauck, Goldbrakteaten, S. 202.
[96] A. a. O., S. 194.
[97] Abbildungen bei Hauck, Goldbrakteaten, Abb. 37 C, 1 und 2 sowie Fig. 15j.
[98] Plutarch, De Iside et Osiride c. 18; vgl. dazu vor allem Schier, Balder, S. 415ff.
[99] J. de Vries, Der Mythos von Balders Tod, in: ANF 70 (1955), S. 41—60.
[100] S. Anm. 87.
[101] The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. 3rd edition Part II (The Dying God), London 1955.
[102] S. Anm. 76.
[103] Über etwaige Sinnzusammenhänge zwischen Initiation und Vegetationsritualen wäre gesondert zu handeln!
[104] S. o. Anm. 78. Hier auch ein ausgezeichneter Überblick über die Forschung und die den Baldermythos betreffenden Probleme. Schier selbst hält an der Verbindung *Baldrs* mit den orientalischen Göttern fest, problematisiert aber den traditionellen Begriff des „Vegetationsgottes", indem er zu zeigen versucht, daß die Götter dieses Typs zwar sterben, daß sie aber nicht wieder auferstehen.

rechtigt sein, als ja auch die Deutung des Semnonenkultes bei HAMMERICH auf ein Zerstückelungsritual führt.

Nun scheinen allerdings die Zerstückelung eines *Osiris, Baldr* oder *Helgi* und die eines Urwesens vom Typ *Ymir/Tuisto* ganz verschiedene Dinge zu sein. Aber gibt es nicht doch eine Verbindung? Führt nicht vielleicht die Terminologie „Urriese" — „Weiheheld", oder wie immer man die beiden Typen bezeichnen will, in die Irre?

Wenn wir für den semnonischen Kult eine Ritualfolge Tötung (mit dem Gottesspeer durch den einen Gott repräsentierenden König[105]) — Totenbeilager — Zerstückelung ansetzen können, so gibt es zu diesem Ritual ein auffallendes Gegenstück: das altindische Pferdeopfer, den *aśvamedha*[106], dessen Totenbeilager F. R. SCHRÖDER schon zu „*Helgis* Wiederkehr" gestellt hat, das aber nun vielleicht als Ganzes mit dem Semnonenkult verglichen werden kann.

Dieses im Frühjahr vom König vollzogene Opfer umfaßte nach Auswahl, Weihung, Umherschweifen des Opferpferdes und Initiation des Opferherrn die Tötung, die Erstickung des Opferpferdes, die *cohabitatio* der Hauptfrau (*mahiṣī*) des Opferherrn und die Zerlegung des Opferpferdes mit goldgeschmückten Messern.

Auch bei diesem Vergleich des Semnonenkults mit dem *aśvamedha* ist die Frage nach der Art des Geopferten der Punkt, der besonders problematisch zu sein scheint, denn durch den Vergleich der beiden Rituale würde ja das getötete Pferd mit dem *homo caesus* auf eine Stufe gestellt werden. Das muß aber kein Problem sein, wenn man bedenkt, daß — obwohl nach ai. Auffassung *Prajāpati* der Empfänger dieses Pferdeopfers ist[107] — der *aśvamedha* wahrscheinlich nicht ein Gabenopfer an einen Gott ist, sondern daß möglicherweise mit K. F. JOHANSSON das Pferd als der „vertreter des großen vegetations- und wechselgottes" anzusehen ist[108] und der *aśvamedha* somit als Opferung des in Roßgestalt erscheinenden Fruchtbarkeitsgottes erscheinen könnte. Dann aber wäre das Pferd nur eine Erscheinungsform des Typus, der auch von *Helgi/Baldr/Osiris* verkörpert wird[109], und einem Vergleich des Helgirituals mit dem *aśvamedha* stünde von dieser Seite her nichts mehr entgegen.

Für die vorliegende Frage nach dem Geopferten, nach dem Verhältnis von heiligem Weihehelden (*Helgi*) und göttlichem Urwesen (*Ymir/Tuisto*) ergibt sich nun vom *aśvamedha* her ein interessanter Aspekt. Dem *aśvamedha* entspricht nämlich

---

[105] Daß der König den Vater- und Herrschergott verkörperte, könnte aus dem Odinsnamen *Sváfnir* hervorgehen, der in den Helgiliedern als Name eines Königs erscheint. Wenn *Óðinn* der *regnator*-Gott der Sueben war (so DE VRIES, ARG II, S. 33f.) und deshalb *Sváfnir* hieß (wie er auch als Gott der *Gauten* den Namen *Gautr* trug), so könnte der König als Odinsrepräsentant auch den Namen des Gottes getragen haben; vgl. HÖFLER, Semnonenhain, S. 67 Anm. 266; Verf., Helgisage, S. 157 Anm. 589; Verf., Aisl. *-ir* und *-nir*, im Druck (Anm. 396).

[106] Zum ai. Pferdeopfer s. vor allem W. KOPPERS, Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen, in: Die Indogermanen- und Germanenfrage (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, hg. v. KOPPERS), Salzburg, Leipzig 1936, S. 279—411; GONDA, Religionen Indiens I, S. 168ff.

[107] KOPPERS, a. a. O., S. 309f.

[108] K. F. JOHANSSON, Über die altindische Göttin Dhiṣáṇā und Verwandtes, in: Skrifter utg. af den Humanistiska Vetenskaps Samfundet i Uppsala 20 (1917/19), S. 122; dagegen allerdings GONDA, a. a. O., S. 172, der jedoch auch feststellt, daß „eine gewisse kosmisch-regenerierende und lustrierende Funktion . . . nicht zu verkennen" sind.

[109] Man könnte sich an HAUCKs Auffassung vom pferdegestaltigen Balder (s. o. S. 244f.) erinnert fühlen.



das Ritual des *puruṣamedha*[110], das „ganz nach einem Phantasieprodukt aussieht, dem Roßopfer nachgebildet und aus dessen kolossalen Verhältnissen ins noch Kolossalere gesteigert"[111], von dem man vielleicht aber auch annehmen kann, daß es die Erinnerung an ein ursprüngliches Menschenopfer bewahrt, das im *aśvamedha* erst durch ein Pferdeopfer ersetzt wurde[112]. Auf jeden Fall aber wird nach den Texten anstelle des Pferdes in diesem Ritus ein Mann aus vornehmem Geschlecht als jener *Puruṣa* getötet, von dem schon oben die Rede war, jenes tausendköpfige Urwesen, aus dessen Körper alles entstand, und das GÜNTERT mit *Ymir*, mit dem zerstückelten Riesen der nordischen Mythologie, kombiniert hat und das — in Hinblick auf HAMMERICHS Semnonenkult-Deutung — als ein Gegenstück zum Geopferten dieses Kultes angesehen werden könnte.

Die Alternanz zwischen einem pferdegestaltigen Fruchtbarkeitsgott und dem Urmenschen *Puruṣa* innerhalb einer Ritualfolge im Altindischen könnte nun darauf hindeuten, daß tatsächlich ein enger Zusammenhang zwischen beiden Opferformen bestehe. Einen Hinweis auf die Deutung eines solchen Zusammenhangs gab schon GÜNTERT[113], als er im Hinblick auf den *Puruṣa* ausführte, „daß durch ein Opfer, ein blutiges Gigantenopfer von Götterhand, Welt und Menschheit entstanden sind: die Sage beruht also auf dem Glauben an die Zauberkraft [man könnte auch sagen: regenerative Kraft[114]] des Menschenopfers". Diese regenerative Kraft des Menschenopfers scheint aber zwei Aspekte zu haben, worauf M. ELIADE[115] nachdrücklich hingewiesen hat: „Der Sinn dieser Menschenopfer [ELIADE spricht von der Tötung und Zerstückelung des ‚Korndämons'] ist in der archaischen Theorie von der periodischen Regeneration der heiligen Kräfte zu suchen. Offensichtlich ist jeder Ritus und jede dramatische Handlung zur Regeneration einer ‚Kraft' selber die Wiederholung eines uranfänglichen Aktes vom kosmogonischen Typ, der *ab initio* stattgefunden hat. Das Regenerationsopfer ist eine rituelle ‚Wiederholung' der Schöpfung. Der kosmogonische Mythos schließt den rituellen (also gewaltsamen) Tod eines Urriesen ein, aus dessen Leib sich die Welten bildeten, die Kräuter gewachsen sind usw. Vor allem der Ursprung der Pflanzen und Feldfrüchte wird mit einem solchen Opfer in Verbindung gebracht; wie wir gesehen haben, sind die Kräuter, das Korn, der Weinstock usw. aus dem Fleisch und Blut eines mythischen Geschöpfes gekeimt, das ‚im Anfang', ‚in jener Zeit' rituell geopfert wurde. So ist die Opferung eines Menschen für die Regeneration der in der Ernte manifestierten Kraft eine Wiederholung des Schöpfungsaktes, der dem Korn das Leben gegeben hat. Das Ritual macht die Schöpfung neu; die in den Pflanzen tätige Kraft regeneriert sich durch ein Aussetzen der Zeit und durch die Rückkehr zu dem anfänglichen

---

[110] GONDA, a. a. O., S. 173; W. KIRFEL, Der Aśvamedha und der Puruṣamedha, in: Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. FS f. W. SCHUBRING, Hamburg 1951, S. 44.

[111] H. OLDENBERG, Die Religion des Veda, Stuttgart, Berlin ²1917, S. 362.

[112] A. HILLEBRANDT, Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber, Straßburg 1897, S. 153; KOPPERS, a. a. O., S. 326 und 354f.; vgl. JOHANSSON, a. a. O., S. 123ff. und S. 163f. KIRFEL, a. a. O., S. 46 weist darauf hin, daß Erektion und Ejakulation bei der Tötung eines Menschen medizinisch möglich sind, und vermutet, daß der *Puruṣamedha* eine Art sakraler Zeugung, die dem Opferherrn Nachkommen gewinnen sollte, zum Ziel hatte.

[113] A. a. O., S. 321.

[114] Hinweis des Verfassers.

[115] Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg 1954, S. 395f.

Augenblick kosmogonischer Fülle. Der zerstückelte Körper des Opfers fällt mit dem Körper des mythischen Wesens zusammen, das durch seine rituelle Zerstückelung dem Korn das Leben gegeben hat. Dieses ‚Idealszenario' darf man an den Anfang jedes Menschen- oder Tieropfers stellen, das für die Kräftigung und Vermehrung der Ernte dargebracht wird." Oder um es mit F. R. SCHRÖDER kurz auszudrücken: „Kultgott und Urmensch [sind] im Grunde nur zwei verschiedene Formungen derselben Idee [. . .]"[116]. Ist es nun möglich, die Opferrituale des *puruṣa-* und des *aśvamedha* von dieser Feststellung her sinnmäßig zu identifizieren, so würde damit auch die Möglichkeit gegeben sein, daß die hinsichtlich der Person des Geopferten so unterschiedlich scheinenden Deutungen des Semnonenkultes durch HAMMERICH und HÖFLER einander nicht mehr auszuschließen brauchen; so wurde ja auch der kosmogonische Aspekt des Opfers des pferdegestaltigen Vegetationsgottes im *aśvamedha* mehrfach betont[117], und F. R. SCHRÖDER[118] hat darauf hingewiesen, daß der „Urmensch — Tuisto, Tveggi, Ymir" als „Urbild aller Fruchtbarkeit im Pflanzen-, Tier- und Menschenleben", als „der Vegetationsdämon schlechthin", anzusehen sei. Ja mehr noch: eine enge Beziehung zwischen den beiden Interpretationen kann sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit beanspruchen, denn: wenn nach der Auffassung GÜNTERTS *Ymir/Tuisto* und *Puruṣa* aufs engste verwandt sind, warum dann nicht auch die „periodische Opferung eines Tuistorepräsentanten" mit dem Puruṣaopfer? Auf der anderen Seite könnte das Helgiopfer — wie ich zu zeigen versucht habe — mit dem *aśvamedha*, das also dem *puruṣamedha* weitestgehend gleicht, eng verwandt sein. Sollte also das Helgiopfer nicht mit dem *Ymir/Tuisto*-Opfer des Semnonenhains identisch sein?

Es bleibt nun eine leider unbeantwortbare Frage, ob der *homo caesus* des Semnonenhains (durch Maskierung?) ein androgynes, überdimensionales Urwesen realiter darstellte oder ob er als Weiheheld, als Vegetationsdämon oder Heilsträger getötet wurde. Mit dem *barbarus ritus* könnte in jedem dieser Fälle die Zerstückelung des Geopferten gemeint sein, dessen Opferung die *horrenda primordia* feierlich vergegenwärtigte. Als Darbringer des Opfers möchte ich im Hinblick auf die taciteische *Tuisto*-Genealogie und Snorris Kosmogonie den *regnator omnium deus* vermuten, dessen Anwesenheit im Kult zugleich den Glauben an die *initia gentis* manifestierte, denn die „kosmogonische" Opferung, die die Welterbauung ermöglichte, „müßte" ja von einem mächtigen, ja „übermächtigen" göttlichen Wesen vollzogen werden!

Über HAMMERICHS Deutung hinausgehend scheint es mir auch sicher, daß man mit HÖFLER, von den Helgiliedern ausgehend und im Hinblick auf das ἱερὸς γάμος-Ritual im *aśva-* und *puruṣamedha* sowie nicht zuletzt wegen der Beziehungen *Helgis* zum weltweiten Typus der Vegetations- und Wachstumsgötter, die kultische Beziehung zwischen dem Geopferten und der Repräsentantin der Suebenamphiktionie (*Sváva*) mit heranzuziehen hat und damit auch das Motiv der Weihung des Geopferten durch eine überirdische Frau.

[116] Schöpfungsmythen, S. 9. — Diese Formulierung SCHRÖDERS ziehe ich im Hinblick auf die Darstellung ELIADES der Auffassung vor, daß aus der Kultsitte des Frühlingsopfers der kosmogonische Ritus „entstand", also sich erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung ausbildete (so SCHRÖDER, a. a. O., S. 93 im Anschluß an W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 211f.); zu Beziehung Kosmogonie—Vegetation vgl. auch O. GSCHWANTLER, Heldensage in der Historiographie des Mittelalters, masch. Habil.-Schr., Wien 1970, S. 89ff.

[117] ELIADE, a. a. O., S. 128ff.; KOPPERS, a. a. O., S. 351.

[118] Schöpfungsmythen, S. 9.



Durch die Interpretation HAMMERICHS scheint mir auch die wichtige politische Komponente des Semnonenkultes deutlicher zu werden. HÖFLER hat den „staatlichen Aspekt" der Semnonenfeier zwar betont, aber doch in seiner Darstellung wie auch bei seiner Phänomenologie des Opfers das Vegetationsritual besonders hervorgehoben. Hier möchte ich weiter ausholen und versuchen, noch eine Verbindung herzustellen. Der ai. *aśvamedha* gehört zu den Königsriten. „Nur ein König darf es vollziehen [. . .], dessen Macht unangefochten ist", „es bildet die höchste rituelle Manifestation der Königswürde"[119], ja „der Aśvamedha ist die Königswürde"[120]. Der *aśvamedha* hat also einen deutlich politischen Bezug, die regenerative Kraft scheint vor allem auch den politisch-sozialen Bereich zu betreffen, in welchen auch das wahrscheinlich mit dem *aśvamedha* urverwandte altirische Krönungsritual gehört[121]. Man könnte nun auch für den Semnonenkult vermuten, daß die in der Weltschöpfung vollzogene Regeneration sich nicht auf die Regeneration der jährlichen Fruchtbarkeit beschränkte, sondern daß mit der Erneuerung von Welt- und Stammesgemeinschaft durch den Vatergott des Stammes auch eine Erneuerung von dessen politischer Ordnung erreicht wurde. Die Semnonen-Amphiktyonie war ja die größte politische Gemeinschaft im damaligen kontinentalgermanischen Raum, und sie war sicherlich mehr als eine bäuerliche Ernte-Gemeinschaft. Und sie sollte durch das Fest immer wieder besiegelt und erneuert werden. So könnte auch vom Semnonenkult gelten, was JOHANSSON[122] vom *aśvamedha* betont: „Es ist ein ausgesprochen königliches opfer und hat sich als ein spezifisch nationales, den ganzen stamm, das ganze volk betreffende opfer entwickelt. Dieser universelle charakter haftet meiner ansicht nach demselben seit indogermanischer zeit an." — Wie aus dem geopferten Urwesen alles entstand, so wurde durch die periodische Opferung dieses Wesens auch alles erneuert, somit auch die staatliche und gesellschaftliche Ordnung. Der Geopferte ist somit keineswegs nur Vegetationsdämon oder Fruchtbarkeitsgott, sondern sein Tod umfaßt den Gesamtbereich menschlichen Lebens; er ist aber auch nicht nur Garant menschlicher Ordnung, sondern auch der Erneuerung der Fruchtbarkeit, denn beide sind Teile einer umfassenden kosmischen Ordnung. Es scheint also, als würden im kosmogonischen Regenerationsritual die Funktion der Fruchtbarkeit und der Herrschaft zusammenfallen. — Sollte vielleicht unter diesem Aspekt auch der Streit um den asischen oder wanischen Charakter *Baldrs* überflüssig sein? . . .

[119] GONDA, a. a. O., S. 168.

[120] A. a. O., S. 170.

[121] Vgl. F. R. SCHRÖDER, Ein altirischer Königsritus und das indogermanische Roßopfer, in: ZCP 16 (1927), S. 310ff. und H. BIRKHAN, Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit, Wien 1970, S. 407.

[122] A. a. O., S. 115.